

Onde começam e onde terminam os deuses?: “o alfa e o ômega” mediterrânico e as interações culturais helenísticas

André Chevitarese

RESUMO

O artigo tem por objetivo discutir as origens do modelo “alfa/ômega” presente no livro *Apocalipse*, considerando seu ambiente originário e suas recepções até o tempo presente. O trabalho parte do modelo “alfa/ômega” amplamente disseminado, até hoje, nas experiências religiosas de caráter cristão por meio de diferentes tipos de suportes materiais e textuais até sua origem na Bacia Mediterrânica helenizada nos primeiros séculos da Era Comum.

Por meio de indícios documentais de diferentes naturezas, explica como as origens cristãs sempre foram plurais e dialogaram intensamente com as demais experiências religiosas com as quais conviveu e interagiu. Por fim, tendo em vista que nenhuma experiência religiosa nasce sagrada, conclui que a audiência mediterrânica estava familiarizada com divindades intituladas como “alfa/ômega”, portanto, muito antes de ser inédita, a divindade cristã foi percebida em suas origens como muito semelhante às demais de sua cultura originária.

PALAVRAS-CHAVE

Modelo “alfa/ômega”; interações culturais; cristianismos; Mediterrâneo helenístico.

Um cientista, seja ele qual for, por imposição do ofício, enxerga o mundo, a realidade e as experiências cotidianas de uma maneira assaz peculiar. O constante exercício da dúvida, da crítica, da curiosidade ao qual é submetido costumeiramente no seu afazer acadêmico acaba por tornar-se um padrão de comportamento usual também fora de seu espaço de trabalho ou investigação científica. Assim sendo, dificilmente escapam aos seus olhos, sempre atentos, elementos efêmeros do dia a dia.

Desde a notícia que escuta no rádio a caminho de seu trabalho, a embalagem do alimento que consome nas primeiras horas do dia, passando pelos inúmeros signos comunicativos expostos em locais públicos, tudo quanto é possível aos seus olhos alcançar, instantaneamente, é ativado em seu cérebro. É acionada uma série de gatilhos que o levam para a dimensão da análise, da problematização, da sistematização de dados conhecidos para decodificar signos que lhe são presentes em diferentes momentos de seu dia.

Em um desses episódios imediatamente acima descrito, em tempos e espaços completamente distintos, duas construções de igrejas chamaram-nos a atenção por um elemento discursivo em sua fachada (cf. fig. 1-3).

O que as imagens 1, 2 e 3 revelam de elemento comum é justamente a presença das letras gregas alfa e ômega. Possivelmente, tido pelo senso comum como mais um de tantos símbolos religiosos, para o cientista, de imediato, uma pergunta o incomoda: o que quer dizer o fato de igrejas, tanto católicas, quanto protestantes, lançarem mão de duas letras gregas para representarem um símbolo de sua fé?



Figura 1: fachada da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, situada à avenida dos Andradas, 1125, Centro. Juiz de Fora, MG. Atenção às letras “α” (alfa) e “ω” (ômega) em destaque na composição da fachada.



Figura 2: fachada da Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus do Monte, situada à Praia dos Tamoios, n. 45. Ilha de Paquetá, Rio de Janeiro, RJ. Atenção às letras “α” (alfa) e “ω” (ômega) nos vitrais que compõem a fachada.

Dessa pergunta mais fundamental, outra em número de questões emerge. Onde começam ou terminam os deuses, sem dúvida, é uma pergunta difícilíssima de responder, no entanto, como adquirem determinados títulos ou formas de representação, para isso, a ciência (histórica, por exemplo) tem algo com o que contribuir.

II

Não é de hoje que o livro *Apocalipse de João, o Visionário*,¹ nos interessa (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 139-149; CHEVITARESE, 2011, p. 100-122). E o motivo para esse interesse é muito



Figura 3: detalhe da fachada da Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus do Monte. Destaque dado às letras “α” (alfa) e “ω” (ômega) nos vitrais que compõem a fachada.

simples, chegando mesmo às raias da obviedade: não há como ignorar a força do seu conteúdo entre os cristãos do mundo inteiro. As fachadas das igrejas, anteriormente expostas, querem ressaltar esse aspecto, por exemplo.

A atenção agora se volta para aqueles passos em que Deus e/ou Jesus aparecem associados com o todo, com o princípio e o fim.² Busca-se entendê-los em seus contextos originários, isto é, nas duas últimas décadas do séc. I, em algum lugar da bacia oriental do Mediterrâneo, até mesmo na ilha egeana de Patmos (Ap 1:9; KOESTER,

1987, p. 250-251). Implica dizer, há enormes desafios pela frente, principalmente quando se consideram os filtros de leitura interpostos entre nós, os leitores, e o referido texto, pelos inúmeros olhares teológicos ao longo desses dois mil anos de cristianismos.

Existem cinco passagens específicas no *Apocalipse* de João, o Visionário, relacionadas com essa temática. São elas (ver tabela 1):

Tabela 1: ocorrências de “alfa e ômega” no documento *Apocalipse*

Passo	Texto original	Tradução
Ap 1,8	*Εγω ειμι τη αλφα και τη ω, λεγει κυριο ος θεοα, ος ωεν και ος νη και ος	Eu sou o alfa e o ômega, disse o senhor Deus, aquele que é, aquele que era e aquele que vem, o todo-poderoso.
Ap 1,7	[...] εγω ειμι ος πρωτο και ος εσχατο [...].	[...] Eu sou o primeiro e o último [...].
Ap 2,8	[...] ος πρωτο και ος εσχατο [...].	[...] o primeiro e o último [...].
Ap 21,6	[...] εγω η [ειμι] τη αλφα και τη ω, ης αρχη και τη τελο	[...] Eu sou o alfa e o ômega, o princípio e o fim [...].
Ap 22,13	εγω η τη αλφα και τη ω, ος πρωτο και ος εσχατο, ης αρχη	Eu sou o alfa e o ômega, o primeiro e o último, o princípio e o fim.

Nota-se claramente que João, o Visionário, associa o seu Deus e/ou Jesus como sendo “o alfa e o ômega”; “aquele que é, aquele que era, aquele que vem”; “o todo-poderoso”; “o primeiro e o último”; “o princípio e o fim”. Trata-se, enfim, de qualificá-lo como uma divindade que em si é o todo, não estando subordinado ao tempo que flui ininterruptamente, muito pelo contrário, ela o controla e determina o seu ritmo desde o princípio até o fim.

III

Parte-se aqui do pressuposto de que a imensa maioria dos leitores dos textos cristãos: (a) não os toma em seus contextos originários de produção; (b) não leva em conta o tempo e o espaço em que eles foram produzidos; (c) não considera a primeira comunidade que os recepcionou; e (d) não admite a ideia de tais textos não terem sido para eles escritos.

Esse pressuposto, que culmina nas quatro negativas, resulta da flagrante opção feita, já há um bom tempo, pelas inúmeras escolas teológicas, que parecem estar infinitamente mais interessadas em formar religiosos e leigos engajados nos serviços de suas igrejas do que teólogos preocupados em pensar a sociedade e o mundo que os cerca.

Ora, o que sobra dessa escolha é uma imensa maioria de leitores que sublima os textos cristãos, por um lado, e que se julga superior às demais pessoas, por outro. Essa prepotência instaura um fosso praticamente intransponível entre esse que se vê como melhor, porque se acha superior, e o outro, visto como inferior, por ser diferente. Não deixa de ser interessante notar que esses leitores dos livros cristãos, por se inserirem naquelas quatro referidas negativas, acreditam que o seu Deus é o único a se encaixar perfeitamente bem naquelas qualidades listadas por João, o Visionário.

IV

Como forma de evitar que a prepotência e a arrogância venham a se tornar os únicos faróis possíveis a iluminar a leitura de um texto sagrado e/ou a balizar os seres humanos, separando-os entre salvos e condenados à danação eterna, faz-se necessário pensá-lo em seu contexto originário.

Sem dúvida, tal procedimento metodológico evita anacronismos históricos, ao mesmo tempo em que lembra que um texto sagrado adotado por determinado(s) grupo(s) religioso(s) é polissêmico, conhecendo sentidos outros para além daquele atribuído exclusivamente por um campo confessional.

4.1

Antes, porém, de entrar no terreno da comparação, convém

deixar claro como aqui é assumido o autor de um texto dito sagrado e de que modelo teórico-metodológico o presente texto se serve para empreender tal comparação.

O autor de um texto intencionalmente produzido com caráter sagrado é alguém que crê em uma divindade. A sua crença preenche-o de tal forma, que ele se vê completamente inundado pelo divino, já não sendo mais capaz de observar o mundo que o cerca sem deixar de senti-lo, de percebê-lo. Por esse motivo, o seu texto está repleto de deus. Mas, essa assunção não quer dizer que esse autor, no momento em que tomou a decisão de produzir um texto, tenha psicografado palavras do divino e/ou tenha escrito o que a divindade lhe ditou³. Ao contrário, ele tem seus pés fincados na terra; seu escrito, pensado aqui enquanto literatura, deixa transparecer inúmeros indícios, os quais funcionam como pistas do contexto temporal e, em alguns casos, espacial de sua produção.

O modelo teórico-metodológico que permite a percepção desses indícios advém de um procedimento cuidadoso para desvelar a presença de tal realidade no texto assumido como sagrado, bem como na documentação ambientada sincrônica e diacronicamente paralela àquele texto assim denominado como sagrado, ou seja, a partir de “sinais” que se constituem como “raízes de um paradigma indiciário”.⁴

Quando se ocupa desse tema, ao longo do capítulo, o historiador italiano percorre, etapa por etapa, se não de maneira cronológica tácita, mas com detalhes minuciosos a partir de análises de casos, o declínio da popularidade que gozava o saber indiciário e a consecutiva ascendência do saber científico em termos modernos (GINZBURG, 2007, *passim*). Assim, de maneira mais voraz, desenhou-se a distinção epistemológica entre o modelo anatômico de um lado e, em outra direção, o semiótico.

A assimilação gradual, por parte das ciências humanas, do paradigma indiciário da semiótica ocorreu de forma estanque e especializada em cada disciplina. Porém, o “paradigma indiciário” remete “A um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes,⁵ muitas vezes ligados entre si pelo empréstimo de métodos ou termos-chave” (GINZBURG, 2007, p. 170).

A metáfora do tapete é bem própria (e muito cara ao professor turinense) para compreender o sistema, pois, analogamente aos fios que, vertical e horizontalmente, dão forma total à peça, assim também

os sinais ou indícios mínimos da investigação histórica são assumidos como elementos reveladores de fenômenos culturais mais gerais, como a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade.

Ao estudar o cânon cristão repleto de anos de dogmatismo e filtros de leitura, é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais gerais, portanto mais facilmente enganosas. É imprescindível examinar os pormenores mais negligenciáveis, menos “convencionais”, a fim de buscar a reconstrução complexa de seu ambiente altamente conflituoso e plural.

Quanto ao caráter, mais ou menos, objetivo do ponto de vista científico desse modo de proceder analiticamente, convém sublinhar que esse parâmetro epistemológico se coloca na fronteira (não rigidamente definida, borrada, portanto, se assim não for, pouco sentido há!) que une o rigor cartesiano do método racionalista moderno, na base das ciências humanas, àquele “instintivo”, por assim dizer, do método das ciências naturais que colocaram um impasse aos dois modelos epistemológicos:

A orientação quantitativa e anti-antropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância (GINZBURG, 2007, p. 178).

É precisamente nesse ponto de inflexão que o saber indiciário se destaca na sua posição dentro das ciências humanas, ou seja, em seu “rigor flexível”,⁶ sua forma de saber “tendencialmente muda” e suas regras não formalizadas nem ditas em infundáveis arrazoados técnicos. Antes que teóricos “pós-modernos” se arvoreem em seus urros de repulsa a qualquer objetividade científica, o paradigma indiciário é uma tentativa de resgatar a totalidade de processos históricos, via transdisciplinaridade, porém:

A existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la (GINZBURG, 2007, p. 177).

Cumpre, portanto, doravante, coletar e sistematizar esses indícios disponíveis na documentação antiga, a fim de estabelecer as comparações entre uma cultura fortemente helenizada no Mediterrâneo e o material de *Apocalipse*, de João, o Visionário.

4.2

A simbologia alfa/ômega encontra-se amplamente disseminada ao longo de toda a bacia mediterrânea e para além dela (CABROL, 1903, I, col. 2-3). Do ponto de vista epigráfico, ela conheceu formas variadas de representação, aplicadas em diferentes tipos de suportes materiais, como, por exemplo: telhas, tijolos, vasos, anéis e mosaicos. Salvo uma única e rara inscrição (cf. fig. 4) encontrada em Cesareia de Mauritânia, datada do séc. III, os mais antigos registros epigráficos são do séc. IV (CABROL, 1903, I, cols 2-18).



Figura 4: inscrição grega circundada por coroa, datada entre 258-304 d.C. (CABROL, 1903, cols. 2, 7).

4.3

Essas duas letras gregas aparecem em moedas imperiais⁷ (cf. fig. 5a-5b) imediatamente após a morte de Constantino, no ano de 337.



Figuras 5a-5b: moeda de Magnêncio, datada de 353 d.C. (HOWGEGO, 1995, pl. 179).

A moeda traz, em seu anverso, o busto do Imperador Constantino e, em seu reverso, o símbolo conhecido da cruz de Constantino ladeado pelas letras “α” (alfa) e “ω” (ômega). A referência é bastante clara e objetiva: o Imperador é o princípio e o fim.

4.4

Quando se comparam⁸ as referidas passagens do *Apocalipse* com textos⁹ advindos da bacia mediterrânica, notam-se alguns importantes pontos de convergência.

4.4.1

Lê-se, no hino consagrado à deusa Selene (PGM 2830-2839),¹⁰ o seguinte passo:

[...] (2832) deusa que os homens exaltam, você de muitos nomes, (2833) que traz belos filhos, que se assemelha a um touro, dotada de chifres, (2834) mãe dos deuses e dos homens, e da natureza, (2835) mãe de todas as coisas, (2836) por que você frequenta o Olimpo, (2837) e o amplo e ilimitado abismo que atravessa. (2838) Você é o princípio e o fim,¹¹ só você governa tudo. (2839) Por que todas as coisas provêm de você [...].

Destacam-se aí pelo menos dois pontos centrais: de imediato, Selene é apresentada como a mãe dos deuses, dos homens e da natureza. Ela é a mãe de todas as coisas, logo, provedora de tudo que existe. A seguir, essa divindade é lida como o princípio e o fim, a única a governar o todo.

As semelhanças entre Selene e o Deus de João, o Visionário, saltam aos olhos, especialmente no que tange ao exercício do poder: da mesma forma que, para as comunidades cristãs, somente Deus e/ou Jesus retêm o controle de tudo e de todos, também para os crentes de Selene, só ela tem a chave do cosmo, do plano terreno e da natureza.

4.4.2

Também na abertura do hino órfico dedicado a Urano (4:1-3),¹² o leitor depara-se com a seguinte passagem:

(1) Urano, criador de todas as coisas,¹³ cuja estrutura poderosa não conhece pausa, (2) Pai de todos, desde que o mundo surgiu: (3) ouça, pai generoso, princípio e fim de tudo [...].

Vê-se aqui, tal como observado em relação à deusa Selene, que Urano é apresentado como sendo o criador de todas as coisas, pois ele é o pai de todos, desde que o mundo surgiu. Não, sem sentido,

essa divindade é lida como princípio e fim de tudo.

Uma vez mais, as semelhanças entre Urano e a divindade cristã (Deus e/ou Jesus) são enormes: ambos são apresentados como o princípio criador de todas as coisas, sendo definidos como princípio e fim de tudo.

4.4.3

Por fim, o hino órfico consagrado a Apolo (34:25-26)¹⁴ atribui-lhe as seguintes características: “(25) Dos confins do mundo, tudo o que nasce é teu, (26) Tu és o princípio e o fim [...]”.

Não há margem para dúvida: essa divindade, tal como Selene e Urano, detém um poder absoluto, sendo-lhe atribuído o senhorio sobre tudo o que nasce. A semelhança entre Apolo e o deus cristão é absoluta: ambos são apresentados como princípio e fim, criadores e consumidores, cujos poderes são ilimitados.

V. Horsley (2005, n. 22, p. 67), ao comentar preliminarmente Ap 22:13, observa que a segunda parte desse verso¹⁵ é derivada de Is (44:6; cf. tb. 41:4, 48:12), enquanto que a primeira e a terceira partes¹⁶ provêm do contexto cultural mediterrânico, fortemente impactado pela helenização.¹⁷

Para efeito de um balanço conclusivo, esse comentário torna-se bastante elucidativo, na medida em que ele aponta o ambiente onde João, o Visionário, retirou os elementos simbólicos para compor a sua narrativa, bem como para definir o seu próprio deus (CHEVITARESE, 2011, p. 100-122; 2007, p. 139-149).

Ao mesmo tempo, quando se considera os paralelos entre os hinos a Selene, Urano e Apolo e a passagem de Ap (22:13),¹⁸ tem-se a impressão de que esse último passo pode ser melhor compreendido, se tomado como uma fórmula ritualística extensamente disseminada na bacia mediterrânica,¹⁹ repetida diariamente pelos crentes em suas orações aos deuses, incluindo aí aqueles relacionados aos credos judaicos e cristãos.

Partindo-se dessa impressão, também parece ser o caso de Ap (1:8), em particular a linha em que se lê: “[...] aquele que é, aquele que era e aquele que vem, o todo-poderoso”.²⁰ Quando lido no contexto da helenização, esse passo parece ganhar um entendimento não apenas mais amplo, como também mais inteligível, especialmente se lido em paralelo com uma passagem de Pausânias (10.12:10): “Zeus foi, Zeus é, Zeus será: ó grande Zeus”.²¹

Se tomados em conjunto, os indícios coletados no item 4 acima formam, nos dizeres de Ginzburg, um paradigma indiciário consistente para a comparação entre o texto *Apocalipse* e todo esse aparato documental aqui exposto. Cumpre, ainda, se o que tem em vista é o entendimento da fórmula, por assim dizer, “alfa/ômega”, observar que o material de *Apocalipse* compõe também esse paradigma indiciário.

Portanto, do ponto de vista científico é perfeitamente plausível – e demonstrável! – que a audiência mediterrânica era mais bem informada sobre a natureza de quaisquer divindades se a elas fossem imputadas o modelo “alfa/ômega”. Esse modelo não se tratava de uma “cópia” ou simplesmente uma estratégia evangelizadora, mas um elemento comunicativo eficaz de interação entre as compreensões de autores de textos cristãos sobre suas próprias divindades e os elementos culturais decodificados por esses mesmos autores no processo de diálogo entre suas percepções e aquelas correntes de seu tempo.

Esse aspecto torna-se relevante ao considerar que experiências religiosas são sempre plurais ou polissêmicas e não nascem com caráter sagrado, antes são produtos de contingências contextuais em que elas mesmas conhecem sua origem. Portanto, o fato de letras tornarem-se símbolos e os símbolos, por sua vez, para o tempo presente, em contexto cristão, tornarem-se imagens reforçam o aspecto menos monolítico de uma ou outra confissão religiosa que se pretende, universalmente, singular.

O exercício heurístico, então, empreendido, nesse caso, quer indicar que, tantas vezes quantas possíveis, o cientista social desempenha um papel decisivo em romper certezas, convicções pretensamente reveladas. Não se trata de uma desconstrução de fé, mas de um importante elemento de diálogo e avanço contra intolerâncias fundamentalistas autoproclamadas universais e monolíticas.

ABSTRACT

Where the Gods Begin and End?: the Mediterranean “Alpha and Omega” and Hellenistic Cultural Interactions

The article aims to discuss the origins of the “Alpha/Omega” pattern in the book of Revelation considering its environment and its originating receptions up to the present time. This work starts from the “Alpha/Omega” pattern widespread, even today, in the Christian’s religious experiences through different types of materials and textual references up to its origin in the Hellenized Mediterranean in the early centuries of the Common Era. By documentary evidence of different natures explains how Christian’s origins have always been plural and dialogued intensively with the other religious experiences with which lived and interacted. Finally, given that no religious experience is originated sacred concludes that the Mediterranean audience was familiar with entitled deities as “Alpha/Omega,” so long before it unprecedented, Christian divinity was seen in its origins as very similar to too much of their original culture.

KEYWORDS

“Alpha/omega” pattern; cultural interactions; christianities; hellenized Mediterranean.

NOTAS

¹ Essa denominação quer apenas reforçar a necessidade de distinguir esse João (Ap 1:1,9) de outros homônimos do *corpus* neotestamentário. Convém lembrar que a tradição cristã atribui a um único autor, cujo nome seria João, inserido no grupo dos doze discípulos de Jesus, a autoria do quarto evangelho, de três cartas e do próprio *Apocalipse*.

² Bauer (1979, p. 1) observa que essas duas letras juntas podem também designar o universo e todo o tipo de poder divino e demoníaco.

³ Uma importante referência para a discussão dos critérios para leitura de textos tomados como sagrados por determinados grupos pode ser encontrada em um ensaio produzido por Osvaldo Luiz Ribeiro. O artigo encontra-se disponível no site pessoal do autor, eis o link: <http://www.ouviroevento.pro.br/teologicosfilosoficos/criterios_teo_e_liter.htm>. No texto, além do diálogo literário que promove com o autor italiano Umberto Eco (*Os limites da interpretação*), Ribeiro conduz uma discussão que leva, em conta, critérios teológicos/metafísicos (entendidos como sinônimos exclusivamente naquele ensaio) centrais na própria compreensão de textos assumidos como sagrados.

⁴ Conceito enunciado e discutido em: GINZBURG, 2007, p. 143-179.

⁵ Esse ponto específico traz à discussão o modelo transdisciplinar que será empreendido mais à frente e que retrata o esforço que esse texto visa atingir.

⁶ Paradoxo creditado ao bem humorado (irônico, quem sabe) historiador italiano.

⁷ Para um conjunto mais amplo de moedas imperiais contendo essa simbologia, ver: CABROL, 1903, cols. 19-21.

⁸ Reconhece-se aqui a comparação como um importante critério metodológico para obtenção de informações. Para a sua aplicação junto aos textos antigos cristãos, ver, por exemplo: CHEVITARESE, 2011, p. 79-99.

⁹ Os exemplos apresentados a seguir foram indicados em HORSLEY, 2005, p. 66-67.

¹⁰ [...] (2832) κυδιααανειρα θεαα, πολυωααυμε, (2833) καλλιγεαανεια, ταυρω~πι, κερωαεσσα, θεω~ν (2834) γεναατειρα καιη α*νδρω~ν καιη φυασι (2835) παμμηατωρ: συη γαηρ φοιτα~'' (2836) ε*ν *Ολυαμπω', ευ*ρει~να δεα τ^ α/βυσσον (2837) α*πειαριτον α*μφιπολευαι'. (2838) α*ρχηη καιη τεαλο' ει^, πααντων δεη συη μουανη (2839) α*ναασει'. ε*κ σεαο γαηρ πααντ^ ε*στια [...].

¹¹ Os mesmos pressupostos aparecem em Platão (*Leis*, 715e): /Ανδρε' τοιανυν φω~μεν προη' αυ*τουα', ος μεην δηη θεοα', ω'σπερ καιη ος παλαιοη' λοαγο', α*ρχηαν τε καιη τελευτηα καιη μεααα τω~ν ο/ντων αςπααντων ε/χων [...]. Homens, esse deus, como diz a velha tradição, contém o início, o fim e o meio de todas as coisas que existem [...]; e em Josefo (*Antiguidades judaicas*, 8:280): [...] η'τι' ε*στιη παρ^ ηςμι~ν τετηρηκοααα α*π^ α*ρχη' ταη νοαμια καιη τοην ι/διον θεοην σεβομεανοι', οςν ου* ξειρε' ε*ποιαησαν ε*ξ υ'λη' φθαρη~ ου*δ ε*πιανοια ποανηρο~υ βασιλεαω' ε*πιη τη~ τω~ν ο/χλων α*παατη' κατεσκευαασεν, α*λλ^ ο' ου' ε/ργον ε*στιην αυςτου~ καιη α*ρχηη καιη τεαλο' τω~ν αςπααντων. [...] e isto pertence a nós que temos, desde o início, observado as leis e adorado o nosso próprio deus, que não tem mãos feitas por materiais perecíveis, nem tem um rei ímpio preparado astuciosamente para enganar a turba, mas que é sua

própria obra e o início e fim de todas as coisas.

¹² (1) Ου*ρανῆ παγγενεατῶρ, κοσμοῦ μετρώ* αι*εὶν α*τειρεᾶ*, (2) Πρεσβυγενεθλ*, α*ρχὴ πααντων πααντων τε τελευτηα, (3) Κοσμε πατηρ, σφαιρηδοὴν ἐγλισσοαμενο* περιη γαι*να [...].

¹³ Nota-se aqui certa semelhança entre o autor desse hino e Terpandro (*Fragment*, 3), poeta lírico beócio ou de Lesbos, situado no período arcaico, que compôs um canto dedicado a Zeus: [...] Ζευ~, πααντων α*ρχαα, πααντων αςγηατῶρ [...]. [...] Zeus, início de tudo, líder de todos [...].

¹⁴ (25) [...] ε/χει* δεα τε πειαρατα κοσμου (26) παντοα* σοιη δ αςρχηα τε
τ ε λ ε υ τ η α
τ*ε*στιη [...], παντοθαληα* [...].

¹⁵ (ος πρω*το* καιη ος ε/σχατο*).

¹⁶ (ε*γωη τοη α/λφα καιη τοη ω* [...] ης α*ρχηη καιη τοη τεαλο*).

¹⁷ Para uma definição do que aqui está sendo chamado de contexto da helenização, ver: CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 15-27.

¹⁸ Especialmente a terceira parte ([...] ης α*ρχηη καιη τοη τεαλο*).

¹⁹ Uma análise bastante elucidativa aqui, certamente corroborando a ideia de uma fórmula ritualística extensamente disseminada na bacia mediterrânea, é o estudo feito por Koenen e Kramer (1969, p. 19-21). Esses dois autores publicaram um papiro contendo um hino dedicado a todos os deuses. Esse documento, datado entre o séc. I e II d.C., traz, na sua linha 4, a certeza de que os deuses são o início e o fim de tudo [χαιρε] ἀρχη χαιρε τελευτή).

²⁰ [...] ος ωφν καιη ος ν*η καιη ος ερχοαμενο* ος παντοκραατῶρ.

²¹ Ζευη* η*ν, Ζευη* ε*στιαν, Ζευη* ε/σσεται ω* μεγααλε Ζευ*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO LITERÁRIA ANTIGA GREGA.

JOSEPHUS. **Jewish Antiquities**. Translated by H. St. J. Thackeray and Ralph Marcus. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1988. v. 5. [books v-viii].

NUEVO **testamento trilingue**. Edición crítica de José María Bover y Jose O'Callaghan. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

ORPHIC **hymns**. Translated by A.N. Athanassakis and B.M. Wolkow. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Translated by W.H.S. Jones. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1995. v. 4 [books VIII.22-x].

PAPYRI **graecae magicae (PGM)**. Herausgegeben und Übersetzt von Karl Preisendanz. München-Leipzig: K.G. Saur, 2001. v. 1.

PLATO. **Laws**. Translated by R. G. Bury. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1984. v. 1. [books I-IV].

TERPANDER. In: **Greek Lyric**. Translated by David A. Campbell. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1988. p. 294-319. v. 2 [Anacreon, Anacreontea Choral Lyric from Olympus to Alcman].

OBRAS DE REFERÊNCIA

BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 2. ed. Translation by William F. Arendt and F. Wilbur Gingrich. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. [revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and F. W. Danker].

BORING, M.E.; BERGER, K.; COLPE, C. (Eds.). **Hellenistic Commentary to the New Testament**. Nashville: Abingdon Press, 1995.

CABROL, F. **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1903. [fascicule I, cols 1-25].

HORSLEY, G. H. R. **New Documents Illustrating Early Christianity**. Michigan: Wm. B. Eerdmans; The Ancient History Documentary Research Center; Macquarie University (Australia), 2005. v. 1.

TRABALHOS ESPECÍFICOS

CHEVITARESE, A.L. **Cristianismos**: questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, cristianismo, helenismo**: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOWGEGO, C. **Ancient History from Coins**. London: Routledge, 1995.

KOENEN, L.; KRAMER, J. Ein Hymnus auf den Allgott (P. Colon. Inv. Nr. 1171). In: **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**. n. 4, p. 19-21, tafel III (d), 1969.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1987. 2 v.